

## Wie ethisch ist das Ethos Jesu?

Ethisch über das Ethos Jesu reden zu wollen, klingt vermessen, weil es suggeriert, als versuche man, von einem überlegenen Standpunkt der Vernunft aus mit allen Finessen der wissenschaftlichen Kunst auf jene vergleichsweise unsystematisch erscheinenden Vorstellungen vom guten Leben zu blicken, die uns in den Evangelien begegnen. Diesen Eindruck kann man leicht zerstreuen, wenn man darauf hinweist, dass sich gerade die ethoshaltigen Aussagen Jesu in einer Art in das Menschheitsgedächtnis eingebrannt haben, die Zeugnissen der akademischen Ethik verwehrt war. Nur wenige Christinnen und Christen kennen Aussagen über das gute Leben von Aristoteles, Thomas von Aquin oder Immanuel Kant, um nur die ganz Großen ihres Fachs zu nennen, wenigstens vom Hörensagen. Aber es gibt wohl nur wenige Gebildete (auch unter Nichtchristen), die noch nie vom sprichwörtlich gewordenen barmherzigen Samariter gehört hätten.

### 1. Nächstenliebe (I) – die Ebene der Motive

Damit komme ich zum ersten Thema, dem wir uns zuwenden wollen, nämlich dem Gebot der Nächstenliebe. Denn das Gleichnis vom barmherzigen Samariter hat im Laufe der Jahrhunderte viele Menschen inspiriert, aber auch zum Widerspruch gereizt. Ich möchte im Folgenden nicht auf die Geschichte der

Entfaltung des Gedankens einer vorbehaltlosen und spontanen Nächstenliebe eingehen, sondern vielmehr auf die Geschichte seiner Bestreitung. Dass das Gebot, den Nächsten ohne Vorbehalt und Hintergedanken, also ohne die Spur eine egoistischen Kalküls zu lieben, nur auf dem Hintergrund eines scheinbar allgegenwärtigen Egoismus Sinn entfaltet, braucht, meine ich, nicht eigens betont zu werden – niemand würde bestreiten, dass wir zunächst und zumeist an uns selbst denken. Dass es aber wahre Nächstenliebe überhaupt nicht gebe, dass wir die Fähigkeit, für andere da zu sein, gar nicht wirklich besitzen, diese Behauptung ist mehr als bedenkenswert, zumal sie, wäre sie wahr, dem Ethos Jesu den Boden komplett entzöge.

Die These, der Mensch sei im Tiefsten seines Wesens Egoist, findet ihre prägnanteste Form in Thesen der Evolutionstheorie. Charles Darwin sah das Problem des Altruismus, wie man statt Nächstenliebe wohl seit Auguste Comte auch sagte, in voller Klarheit: Evolutionär gehe es darum, zuerst an die eigene Reproduktion zu denken und in diesem Sinne tatsächlich „Egoist“ zu sein.<sup>1</sup> Aber gibt es, so wenden wir ein, nicht zahllose Beispiele dafür, dass Menschen füreinander eintreten, selbst wenn sie persönliche Nachteile daraus ziehen und keinerlei Vorteile erwarten können – wie etwa ein freiwilliger Katastrophenhelfer, der in einer Erdbebenregion das eigene Leben riskiert, um fremdes Leben zu retten? Diesen Einwänden zum Trotz deuten viele Verhaltensforscher das altruistische Verhalten des Menschen hartnäckig als einen Egoismus, der auf verdeckten Wegen wirkt. Großzügigkeit oder gar Aufopferung zum Wohle anderer – so geschickt die Maskeraden im Einzelfall auch gewählt sein mögen – eine genaue Analyse bringe unter dem Mantel des Samariters stets nur die darunter verborgene Selbstliebe ans Licht. Die Frage ist also: Steckt in jedem von uns ein barmherziger Samariter, ausgestattet mit selbstlosen Motiven und Sinn für das Gemeinwohl? Oder ist es nur ein weit in die Zukunft abzielender Egoismus, der uns zu altruistischem Verhalten motiviert? Folgt man den Erklärungsversuchen der Evolutionsbiologie, dann sollte es keine „echten“ barmherzigen Samariter geben.

Doch dieser Schluss scheint nicht zu stimmen. Denn die genannten Erklärungsversuche versagen häufig, wenn es um die Interpretation altruistischen Verhaltens beim Menschen geht. Ob in kleinen oder großen Gruppen, in allen

---

<sup>1</sup> Vgl. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859, 200 f.

Kulturen und jeder Gemeinschaft finden sich Beispiele, wie Menschen altruistisch handeln, ohne dass sie damit rechnen könnten, dass ihre gute Tat später erwidert wird, ohne dass sich also hinter dem scheinbaren Altruismus ein weit in die Zukunft abzielendes Nutzenkalkül verbirgt: Menschen helfen Unbekannten, Menschen stehen einem Sterbenden bei und unterstützen einander auch dort, wo – jedenfalls nach menschlichem Ermessen – kein Lohn mehr winkt. Von daher kann man an die Evolutionstheorie die Frage richten, ob sie zeigen kann, dass wir die Adressaten unserer altruistischen Handlungen immer so auswählen, dass sie letztlich nur unserem eigenen Vorteil dienen. Dagegen könnten die Vertreter der Egoismusthese wiederum einwenden, die Menschen verschleiern auch vor sich selbst ihre wirklichen Motive, hinter jeder altruistischen Tat verstecke sich also ein unbewusster Egoismus. Der Einwand, eine unbewusste egoistische Einstellung stehe immer hinter Motiven, die vordergründig selbstlos zu sein scheinen, steht allerdings vor dem erkenntnistheoretischen Problem, dass er nicht deutlich machen kann, was als Widerlegung dieser Annahme zählt.<sup>2</sup> Was wäre denn ein Nachweis dafür, dass jemand *nicht* unbewusst seinen Vorteil verfolgt? Wenn aber kein empirischer Beweis akzeptiert wird, ist die These einer unbewussten egoistischen Grundeinstellung nicht falsifizierbar und damit wertlos.

Erhärtet werden konnte die These, der Mensch sei zu rein altruistischem Verhalten fähig, übrigens in Laborexperimenten und bei Naturvölkern, weil man nur in ganz und gar künstlichen bzw. in ganz und gar natürlichen Situationen sozusagen Nächstenliebe pur zu Gesicht bringen kann. In Alltagssituationen haben wir es wohl immer mit einer Mischung von Egoismus und Altruismus zu tun, und sehr häufig ist diese Mischung fast ausgeglichen, weshalb es klugerweise auch heißt: „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst!“ Weil aber in Versuchen nachgewiesen werden konnte, dass auch der Mensch, der sein Handeln vom Gesichtspunkt der Fairness leiten lässt, weil er mehr hergibt, als es nach einem rein egoistischen Kalkül rational wäre (bei der Aufteilung etwa von Geldbeträgen entspräche dies einem Zahlenverhältnis von 1 zu 99), dennoch ein wenig mehr an sich selbst als an den anderen denkt, was sich bei der Aufteilung von Geldbeträgen in einem durchschnittlichen Zahlenverhältnis von 60 zu 40 ausdrückt (man gesteht sich selbst etwas mehr zu als dem

---

<sup>2</sup> Vgl. Christian Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt am Main 2006, 194.

anderen), ist diese Weisung auch wirklich ein Gebot, das unser Verhalten beeinflussen soll, und eben nicht nur eine Beschreibung unseres Verhaltens. Halten wir deshalb zunächst fest: (1) Die große Intuition spontaner Nächstenliebe ohne verstecktes Kalkül, die im Gleichnis vom barmherzigen Samariter vielleicht ihren prominentesten Ausdruck für die abendländische Kultur gefunden hat, konnte wissenschaftlich nicht widerlegt, sondern im Gegenteil bestätigt werden, allerdings eher in Ausnahme- als in Alltagssituationen, was ja auch dem jesuanischen Gleichnis entspricht. (2) Dass dieses Ethos nicht weltfremd ist, weil es für Notsituationen gilt, dass in Alltagssituationen immer auch eine gehörige Portion Eigenliebe mit im Spiel ist, und dass das biblisch nicht als defizitär, sondern als legitim betrachtet wird, ausgedrückt in der Forderung, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, konnte wissenschaftlich ebenfalls empirisch eingefangen werden: Wir können in Experimenten feststellen, dass Menschen anderen annähernd so viel zugestehen wie sich selbst. (3) Dies gilt aber eben nur annähernd, das heißt, wir Menschen neigen dazu, uns selbst etwas mehr zuzuteilen, weshalb das Ethos Jesu auch ein Ethos bleibt: Es fordert etwas von uns.

In der heute breit diskutierten Frage, ob der Mensch ausschließlich über Gene verfügt, die ihn zu einem egoistischen Verhalten anleiten, die aber hin zu einem altruistischen Verhalten kultivierbar sind, oder ob ihm nicht insofern eine Sonderstellung zukommt, als er genetische Anlagen besitzt, die echtes altruistisches Verhalten fördern, tendieren Ergebnisse neuerer Forschung heute zur zweiten Lösung. Das hätte jedenfalls die ethisch interessante Konsequenz, dass Regeln des Zusammenlebens nicht „contra“ sondern „secundum naturam“ etabliert werden könnten.<sup>3</sup> Anders formuliert: Soziale Regeln, die unser Zusammenleben auch in großen sozialen Zusammenhängen und über weite Zeitstrecken hinweg sichern sollen, hätten dann nicht die Funktion, einen genetisch induzierten Egoismus zu zügeln, sie können sich stattdessen auf genuin altruistische Anlagen stützen. Interessant für die ethische Theoriebildung ist freilich folgende Beobachtung: Sobald man sich auf dem Boden einer Motivationstheorie bewegt, erhält altruistisches Handeln eine selbstbezogene Beimischung, was Anlass dafür gibt, seine Reinheit zu leugnen. Und selbst wenn sich der Verdacht, hinter jeder guten Tat stecke ein gutes Gefühl, der

---

<sup>3</sup> Vgl. Christof Breitsameter, *Das Samariter-Phänomen. Warum Menschen altruistisch handeln*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 61 (2010), 98-107, 104 ff.

Verdacht mithin, auch die altruistische Tat sei immer egoistisch motiviert, nicht als wissenschaftliche These formulieren lässt, könnte ein weiterer Einwand nun mit Blick auf die Folgen einer altruistisch motivierten Handlung formuliert werden: Wie sollten wir sicher sein, für andere Menschen Gutes wollen zu können, wenn wir unseren Handlungen stets nur unsere eigene Bewertung zugrunde legen?<sup>4</sup> Was berechtigt uns also über einen bloß „intendierten Altruismus“<sup>5</sup> hinaus zu der Feststellung, wir wüssten, was anderen gut tut? Diese Frage legt es nahe, über die Ebene der Motivation hinaus zu gehen und die Bedingungen der Möglichkeit altruistischen Handelns in einem begründungstheoretischen Rahmen zu entfalten, auch wenn es vielleicht nicht unserer Intuition entspricht, altruistische Akteure müssten sich gegenüber ihren Empfängern rechtfertigen und um Verständnis für ihre guten Taten werben.

## 2. Nächstenliebe (II) – die Ebene der Gründe

Wenn wir fragen würden, warum wir das Ethos Jesu ethisch betrachten, das heißt, unter die Vorzeichen einer normativen Wissenschaft oder, etwas bescheidener formuliert, einer normativen Wissensart bringen sollten, dann müsste die Antwort lauten: Weil das Gebot, den Nächsten zu lieben, zu Problemen führen kann. Warum? Die bisherigen Ausführungen zur Motivation altruistischen Handelns gründen in der Überzeugung, dass die Frage der Rechtfertigung auf Annahmen darüber gestützt sein muss, wovon sich Menschen – in unserem Fall Akteure, die in irgendeiner Form für andere da sind, also in ihrem Handeln nicht von eigenen, sondern von fremden Wünschen bestimmt werden – beeinflussen lassen. Eine ethische Forderung, die sich nicht auch auf entsprechende Motive berufen könnte, würde in der Tat keine Überzeugungskraft entfalten. Umgekehrt soll nun aber behauptet werden, dass Wünsche, die zu Triebfedern unseres Handelns werden, grundsätzlich einer rationalen Kritik

---

<sup>4</sup> Vgl. Daniel C. Batson, *Addressing the Altruism Question Experimentally*, in: Stephen G. Post u.a. (eds.), *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Oxford 2002, 89-105, 91. Der Versuch, Altruismus und Egoismus dadurch zu unterscheiden, dass eine altruistische Tat als letztes Ziel das Wohl eines anderen Menschen anzielt, auch wenn damit nicht-intendierte eigennützige Konsequenzen verbunden sind, findet genau an der Frage, ob das dadurch intendierte Ziel dem Anderen wirklich oder nur vermeintlich zugute kommt, seine Grenze.

<sup>5</sup> Ludwig Siep, *Was ist Altruismus?*, in: Kurt Bayertz (ed.), *Evolution und Ethik*, Stuttgart 1993, 288-306, 298.

zugänglich sein müssen. Als Motiv soll im Folgenden ein der Rechtfertigung zugänglicher Wunsch bezeichnet werden. Ein Motiv gilt grundsätzlich dann als gerechtfertigt, wenn ein auch für andere rationale Akteure einsichtiger Grund, eine entsprechende Handlung auszulösen, benannt werden kann. Damit wird einerseits der kognitive Gehalt ethischer Ansprüche verteidigt und andererseits behauptet, dass, wer die Wahrheit eines ethischen Anspruchs erkennt, gleichzeitig auch motiviert ist, entsprechend zu handeln.

Aber noch einmal: Warum sollten wir altruistische Motive überhaupt rechtfertigen? Sprechen Antriebe, die das Wohlergehen anderer im Auge haben, ethisch nicht für sich selbst? Die Antwort: Woher sollten wir wissen, was anderer Menschen Wohlergehen befördert? Wir können ja nicht auszuschließen, dass, was wir als das Wohl eines anderen Menschen betrachten, bloß Ausdruck unserer eigenen Wünsche und Vorstellungen ist. Derek Parfit hat versucht, eine Liste dessen aufzustellen, was für Personen gut ist, unabhängig davon, ob sie diese Dinge wünschen oder unter bestimmten Bedingungen wünschen würden.<sup>6</sup> Ich denke, dass eine Liste objektiv guter Dinge, an denen sich entscheidet, ob es einer Person gut geht oder nicht, den Unterschieden nicht Rechnung tragen kann, die es in Bezug auf das, was für Personen jeweils gut ist, gibt. So kann – wie etwa James Griffin ausführt – Autonomie für eine Person ein zentraler Bestandteil des guten Lebens, für eine andere Person aber mit großer Unsicherheit und Angst verbunden sein. Ist Autonomie dann – wie die Liste objektive guter Dinge suggeriert – für beide von Nutzen? Würden wir das Leben einer jeden Person verbessern, wenn wir ihre Autonomie vergrößerten? Die Antwort lautet: Etwas dient dem Wohlergehen einer Person, wenn diese – ausreichend informiert – genau dies wünschen und anstreben würde. Damit aber sagt man: Objektiv gut für eine Person ist, was sie subjektiv wünscht.<sup>7</sup> Wir sehen also, dass wir das, was wir als gut ansehen, nicht einfach anderen Menschen unterstellen und entsprechend handeln dürfen, auch wenn dies wie ein Akt der Nächstenliebe wirkt.

Einen wichtigen Beitrag zur Frage nach der Möglichkeit des Altruismus unter den bereits genannten theoretischen Annahmen hat der Philosoph Thomas

---

<sup>6</sup> Vgl. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, 499: „The good things might include moral goodness, rational activity, the development of one’s abilities, having children and being a good parent, knowledge, and the awareness of true beauty.“

<sup>7</sup> Vgl. James Griffin, *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford 1986, 133 ff.

Nagel geliefert. Die Frage, ob es reinen Altruismus gibt, selbst wenn das Handeln zum Wohl anderer niemals unabhängig von anderen Motiven auftritt, kann nach Nagel nur auf der Ebene der Gründe beantwortet werden. Weil wir uns entsprechender altruistischer Motive nie sicher sein können und sie schlichtweg postulieren müssen, kann der Ausweg allein darin bestehen, die *Möglichkeit* des Altruismus zu untersuchen und damit nicht auf ein inhaltliches, sondern auf ein *formales Merkmal* der praktischen Vernunft abzuheben.<sup>8</sup> Aber auch wenn man den Schauplatz der Entscheidung, ob Altruismus möglich sei, auf die Ebene der Gründe verlagert, stellt sich das folgende grundsätzliche Problem: Warum sollte ich mir die Gründe einer anderen Person, in einer bestimmten Weise zu handeln, in unserem Fall also: ihr in irgendeiner Form zu Hilfe zu kommen, zu eigen machen? Die damit eröffnete Schwierigkeit bearbeitet Nagel durch die Differenz von subjektiven und objektiven Gründen.<sup>9</sup> Dabei ist zu beachten, dass nicht alle subjektiven Gründe egoistisch sind: Denkbar ist als subjektiver Grund die völlige Selbstaufopferung zugunsten anderer. Umgekehrt sind objektive Gründe nicht unbedingt altruistisch, etwa die Aufforderung, die eigenen geistigen Fähigkeiten zu vervollkommen.

Wenn jemand, so die Pointe der Nagelschen Argumentation, überhaupt aus einem Grund handelt, dann muss es möglich sein, dass dieser Akteur sich als jemanden versteht, der aus einem objektiven Grund handelt. Anders formuliert: Alle Gründe müssen aus objektiven Prinzipien hergeleitet werden können. Eine altruistische Handlung ist daher von Gründen geleitet, die sich weder ausschließlich als „meine“ noch als „seine“ oder „ihre“ identifizieren lassen. Das setzt voraus, dass man sich einen neutralen Standpunkt zu eigen macht. Diesem neutralen Standpunkt entsprechen objektive Gründe, Gründe eben, die nicht für diese oder jene Person, sondern für jede Person gültig sind. Objektive Gründe legen einen allgemeinen wünschenswerten Zustand dar – ohne Rücksicht auf die Wünsche besonderer Personen. Sobald also eine Per-

---

<sup>8</sup> Damit wird eine grundsätzliche Grenze des Versuchs der Introspektion beispielsweise durch die empirische Psychologie offen gelegt. Selbst wenn wir altruistische Motive experimentell isolieren können, müssen wir damit rechnen, dass sie in ihrer Wirksamkeit durch den störenden Einfluss anderer Motive geschwächt werden.

<sup>9</sup> Vgl. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970, 83 f. Dabei dürfen subjektive Gründe nicht mit Wünschen identifiziert werden: Ich kann beispielsweise einen persönlichen Grund benennen, einem vorhandenen altruistischen Wunsch gegenüber einem ebenfalls vorhandenen egoistischen Wunsch den Vorzug zu geben.

son erkannt hat, dass es einen Grund für ein neutral beschriebenes Handlungsziel gibt, sind es ausschließlich objektive Prinzipien, die die entsprechende Motivation, dieses Ziel auch zu verwirklichen, rechtfertigen. Normative Prinzipien von der Art objektiver Gründe benennen also gleichzeitig wesentliche und unbeliebige Züge der Motivationsstruktur eines Akteurs. Mit dieser Aussage ist noch einmal der Kern der von Nagel entfaltenen Argumentation erfasst: Um Motive überhaupt ausbilden zu können, müssen Akteure ein System normativer Prinzipien, die über eine subjektive Einstellung hinausgehen, auf sich selbst anwenden. Wir haben in diesem Sinne einen unmittelbaren Grund, uns um das Wohl anderer zu kümmern, das heißt, wir haben einen Grund, der nicht von vermittelnden Instanzen wie einem egoistischen, aber auch nicht von einem altruistischen Motiv, das sich in einem Gefühl des Wohlwollens äußert, abhängt.<sup>10</sup> Wenn man diesem Hinweis zur Möglichkeit des Altruismus folgt, kann man nun nach dem Abweis der anfangs diskutierten These vom nicht-intendierten Egoismus, der allen altruistischen Handlungen insgeheim zugrunde liege, auch dem Vorwurf eines intendierten Altruismus, der für seinen Adressaten zwar das Beste wolle, für ihn tatsächlich aber unliebsame Konsequenzen mit sich bringe, begegnen. Altruistisch ist eine Handlung nur dann, wenn sie durch Gründe gerechtfertigt wird, die eine subjektive Motivation gleich welcher Art zu übertrumpfen in der Lage sind. Auch von dieser Seite sehen wir uns veranlasst, im ethischen Diskurs über die Ebene der Motivation hinauszugehen, um die Frage, was uns denn berechtere, die Adressaten unseres Wohlwollens auszuwählen und nach welchen ethisch akzeptablen Kriterien dies geschehen könne, mit dem Hinweis auf die Suche nach objektiven Gründen zu beantworten – gerade, weil wir auch von anderen erwarten, dass sie so vorgehen. Über die Ebene der Motivation hinausgehen bedeutet aber nicht, sich von der Kraft der Motive abzuschließen, im Gegenteil: Objektive Gründe sind in der Lage, entsprechende Motive – sofern nicht bereits vorhanden – auch zu schaffen.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970, 126-137.

<sup>11</sup> In „*The View from Nowhere*“ (1989) und „*The Last Word*“ (1997) revidiert Nagel seine Theorie in einigen Punkten und akzeptiert die Möglichkeit von subjektiven (agent-relative) Gründen, für die es kein entsprechendes objektives (agent-neutral) Gegenstück gibt. Lasse sich ein Grund ohne (wesentliche) Rücksicht auf die ihn besitzende Person formulieren, dann sei er „agent-neutral“, sonst „agent-relative“. Obwohl eine rein neutrale bzw. eine auf der reinen praktischen Vernunft beruhende Ethik alle „agent-relative“ Werte zurückweisen müsse, zählten solche Werte doch zu den Quellen der Sittlichkeit.



### 3. Feindesliebe

Wenden wir uns nun noch der biblischen Weisung, nicht nur den Nächsten, sondern sogar den Feind zu lieben, zu. In den Mittelpunkt dieser Überlegungen soll die Aussage Jesu gestellt werden: „Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin!“ (Mt 5,39) Auch hier soll der Versuch einer ethischen Interpretation gemacht werden. Dazu unterscheiden wir zwei Interaktionsweisen, die Menschen zur Verfügung stehen: Die Partner (A und B) können freundlich sein und versuchen, einander glücklich zu machen, oder unfreundlich sein und versuchen, einander Leid zuzufügen. Nach einer weit verbreiteten Meinung – auch vieler Ethiker – hat jeder Mensch eine Reihe von Überzeugungen und Wünschen, welche die Ursache seines Verhaltens sind. Eine andere Erklärung orientiert sich an Persönlichkeitseigenschaften und Einstellungen, etwa indem sie ein übermäßig aggressives Temperament für eine bestimmte Handlung verantwortlich macht. Entscheidend ist, dass jede dieser Erklärungen die Ursache für das Verhalten in der individuellen Persönlichkeit sucht: Persönlichkeitstheorien konzentrieren sich auf Eigenschaften oder Einstellungen und kognitive Theorien auf Überzeugungen und Wünsche. Diese Tendenz, das Verhalten von Menschen ohne Berücksichtigung der Umwelt zu erklären, bezeichnet man als „fundamentalen Attributionsfehler“.<sup>12</sup> Oder anders formuliert: Die Annahme fester Eigenschaften und Überzeugungen vernachlässigt die adaptive Natur des Menschen. Auf unser Beispiel bezogen, heißt das: Wer das Verhalten von Akteur A verstehen will, muss herausfinden, was Akteur B tut und umgekehrt. Betrachten wir zunächst eine Regel, der man den Namen „Tit-for-Tat“, also „Wie du mir, so ich dir“ gegeben hat: „Sei zuerst freundlich, beschränke dein Gedächtnis auf die Größe eins, und ahme das zuletzt gezeigte Verhalten deines Partners nach!“ Der Ausdruck „Beschränke dein Gedächtnis auf die Größe eins“ bedeutet, dass nur das zuletzt gezeigte Verhalten (freundlich oder unfreundlich) nachgeahmt und erinnert wird. Nehmen wir an, Akteur A, der diese Faustregel unbewusst anwendet, löst zum allerersten Mal eine Aufgabe gemeinsam mit Akteur B. Beide sind bei dieser ersten Gelegenheit freundlich zueinander. Beim nächsten Mal ahmt B das kooperative Verhalten von A nach, A ahmt

---

<sup>12</sup> Vgl. Gerd Gigerenzer, *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*, München 2008, 59-63.

das von B nach und so fort. Das Ergebnis kann eine lange, harmonische Zusammenarbeit sein. Wenn A aber einen Interaktionspartner hat, der nach der Maxime handelt: „Sei stets fies!“, wird er sich umgekehrt genauso verhalten. Wir sehen: Verhalten ist nicht das Spiegelbild einer Eigenschaft oder einer Einstellung, sondern eine adaptive Reaktion auf die Umwelt.

Variieren wir dieses Beispiel und nehmen wir an, A und B verließen sich intuitiv auf Tit-for-Tat. Sie waren ursprünglich gute Geschäftspartner, doch A sagte einmal in einem Wutanfall etwas Feindseliges, und seither nehmen die Auseinandersetzungen kein Ende. B war verletzt, daher zahlte er es A mit gleicher Münze heim. Das veranlasste A, B bei nächster Gelegenheit eins auszuwischen, und so ging es immer fort. Heute ist der ursprüngliche Anlass längst vergessen, doch sie sind in einem endlosen Verhaltensmuster gefangen. Wie können die beiden das Spiel beenden oder gar nicht erst damit anfangen? Sie könnten, und das ist eine Erweiterung der eben zitierten Regel, die versöhnlichere Regel, nämlich Tit-for-two-Tats anwenden. „Sei zuerst freundlich, beschränke dein Gedächtnis auf Größe zwei, und sei nur fies, wenn dein Partner es zweimal war; ansonsten sei freundlich.“ Hier bekommt A, wenn er B ungewollt beleidigt hat, eine zweite Chance. Nur wenn es zweimal hintereinander passiert, revanchiert B sich. Tit-for-two-Tats ist das bessere Prinzip bei Interaktionspartnern, die sich etwas unberechenbar verhalten, ohne absichtlich bössartig zu sein. Allerdings kann diese Nachsichtigkeit ausgenutzt werden. Stellen wir uns beispielsweise vor, dass A zu Jähzorn neigt und B beleidigt, das aber am folgenden Tag tief bereut und sich dann freundlich und rücksichtsvoll zeigt. Wenn beiden das Prinzip Tit-for-two-Tats zugrunde liegt, wird B gegenüber A freundlich bleiben. Ein gerissener Mensch könnte das Spiel bewusst oder unbewusst lange Zeit fortsetzen und die Bereitschaft zu versöhnlichem Verhalten ausbeuten. Wenn B auf Tit-for-Tat umstiege, könnte A ihn nicht mehr ausnutzen.

Welche Folgerungen ziehen wir daraus? Die richtige Strategie ist kontextabhängig, es gibt hier keine Empfehlung, die absolut gelten kann.<sup>13</sup> (1) Die Empfehlung, sich alles gefallen zu lassen und an das Gute im Menschen zu

---

<sup>13</sup> Zu Theorien über die Beziehung zwischen Geist und Umwelt vgl. Leda Cosmides / John Tooby, Cognitive adaptations for social exchange, in: Jerome H. Barkow / Leda Cosmides / John Tooby (eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, New York 1992, 163-228; Klaus Fiedler / Peter Juslin (eds.), *Information sampling and adaptive cognition*, New York 2006.

glauben, klingt zwar schön, ist aber naiv, ja unethisch. (2) Die Empfehlung, sofort zurückzugeben, kann dann richtig sein, wenn es sich um einen – absichtlich oder unabsichtlich – böartigen Menschen handelt. (3) Handelt es sich nicht um einen böartigen Partner, sondern um einen einmaligen Ausrutscher, ist der Rat, erst bei einem zweiten Fehltritt zu reagieren, die beste Strategie. (4) Die Empfehlung, dem Partner gar nicht mehr zu trauen und ihn stets schlecht zu behandeln, klingt nicht nur unschön, sie ist in diesem Fall auch wenig effizient, weil sie auch dem zuerst Friedfertigen nicht die Möglichkeit eröffnet, die Situation in eine konstruktive Beziehung zurückzulenken. Wir brauchen also das Urteil der praktischen Vernunft, die uns darüber aufklärt, ob wir nun eine geduldigere oder eine weniger geduldige Strategie wählen, ob wir also Tit-for-Tat oder Tit-for-two-Tats spielen sollen.

Es ist nun interessant, diese Einsicht mit der erwähnten biblischen Weisung zu konfrontieren: „Wenn dir einer auf die Wange schlägt, dann halte auch die andere hin!“. Diese Heuristik muss ausgelegt werden. Sie wird sicher falsch interpretiert, wenn damit gesagt sein soll: „Lass dir alles gefallen!“ Es kann nämlich nicht Sinn der Moral sein, einem Menschen zu empfehlen, sich dauerhaft und systematisch ausbeuten zu lassen. Die Heuristik gewinnt Sinn, wenn sie besagt: Es ist gut, wenn du einem Mitmenschen eine zweite Chance gibst, also Tit-for-two-Tats spielst. Dies gilt aber nur in wohlwollenden Kontexten, also in einer ansonsten gut funktionierenden Partnerschaft oder unter Freunden oder langjährigen Geschäftspartnern. Sie ist nicht sinnvoll in feindseligen Kontexten oder in anonymen Geschäftsbeziehungen usw. Deshalb sehen wir, dass unser Gefühl für Fairness durch die Vernunft präzisiert werden muss, wenn wir nicht bei ruinösen sozialen Beziehungen landen wollen.<sup>14</sup> Man mag nun einwenden, eine solche Moral spiegle ein zu negatives Menschenbild wider. Dem möchte ich entgegenhalten: Es geht einer Ethik dieser Form nicht um ein Menschenbild, sondern um die Strukturanalyse menschlicher Interaktionen. Diese Interaktionen funktionieren sehr häufig unbewusst gut, eben deswegen, weil wir ein Gefühl für das richtige Verhalten entwickelt haben. Wo sie aber nicht funktionieren, muss unsere Vernunft eingreifen und zu einer Situationsanalyse kommen. Wer eine solche Situationsanalyse idealistisch nach dem Motto überspringt: „Wer gut ist, der hält immer die andere

---

<sup>14</sup> Tit for Tat ist im Tierreich selten vertreten. Vgl. Peter Hammerstein, *Why is reciprocity so rare in social animals? A Protestant appeal*, in: ders. (ed.), *Genetic and cultural evolution of cooperation*, Cambridge, MA, 2003, 83-93.

Wange hin“, der handelt nicht nur naiv, sondern auch verantwortungslos. In diesem Fall würde aus dem Ethos Jesu ein unethischer Rat. Deshalb kann die biblische Weisung, auch die andere Wange hinzuhalten, in feindseligen oder anonymen Kontexten nicht individualetisch, sondern nur sozialetisch, nämlich als Heuristik zur Überwindung gewaltfördernder und zur Schaffung friedensfördernder Strukturen gelesen werden.<sup>15</sup>

#### 4. Die Goldene Regel

Das Gebot der Nächsten- wie der Feindesliebe ist ursprünglich auf dem Hintergrund einer Gesellschaft formuliert, in der die Regeln für alle Mitglieder annähernd gleich sind. Es existiert ein gemeinsames Ethosbewusstsein auf der Basis einer gemeinsamen Ethoswirklichkeit. Wo überhaupt Rollen differenziert werden, ergänzen sie sich unmittelbar zu einer sinnvollen Einheit gemeinschaftlichen Handelns. Dabei kennt jeder die vollständige Rolle jedes anderen. Beide Momente, die ständige und lückenlose Einsehbarkeit der übrigen Rollen einerseits und der durchgängige Verweisungszusammenhang aller Aktivitäten andererseits, verschränken sich zur Einheit einer Kultur. Selbständige soziale Beziehungen herzustellen, ist in einer solchen Gesellschaft unmöglich. Frühe Kulturen weisen in dieser Hinsicht eine hohe gemeinsame Sinnhaftigkeit der Rollen auf, so dass jeder die Kultur vollständig kennt und vollständig an ihr teilnimmt. Die in den Geboten der Nächsten- wie der Feindesliebe zum Ausdruck kommende Reziprozität des Handelns funktioniert auch nur auf dem Hintergrund der Einheit einer Kultur: Hier wäre es absurd festzustellen, dass man gar nicht genau wissen kann, wie man eines anderen Menschen Wohlergehen befördern kann, und die Aufforderung, Gegensätze durch das Gewähren einer zweiten Chance zu bereinigen, entfaltet nur auf dem Hintergrund einer ansonsten intakten Gemeinschaft Sinn. All dies verändert sich mit dem Entstehen komplexer Gesellschaftsstrukturen, die keinen

---

<sup>15</sup> Vgl. Wilhelm Korff, *Der Christ und der Frieden. Grundsätze einer christlichen Friedensethik*, in: ders. (ed.), *Den Frieden sichern*, Düsseldorf 1982, 136: „In jedem Fall wäre es völlig verfehlt, Feindesliebe als rein individualetische Gesinnung anzusetzen und ihre aufbrechende und befreiende Kraft ausschließlich zwischenmenschlich geltend zu machen. Denn nicht nur ‚personale‘, sondern auch gesellschaftlich organisierte, über gesetzte Ordnungen verfügte ‚strukturelle‘ Gewalt hat ihre Ursache beim Menschen und kann nur durch Menschen geändert werden. Gerade weil aber Feindesliebe nicht Unterwerfungsmoral, sondern zutiefst innovatorisch ausgerichtetes, auf Überwindung jeglicher Menschenfeindlichkeit zielendes Ethos ist, legt sie sich damit zwangsläufig auch mit Strukturen an.“

kulturellen Einheitssinn mehr zulassen, was sich auch auf die Frage auswirkt, ob die „Goldene Regel“ als normatives Prinzip in einer modernen Gesellschaft funktioniert – zuletzt gezeigt an Kants Behandlung dieser Norm.<sup>16</sup> Für Kant ist diese Regel ein unzulängliches Kriterium für moralisches Handeln. Auch wenn man versucht, sich fiktiv in die Rolle des von einer Handlung Betroffenen hineinzusetzen, kommt man doch immer nur soweit, die Folgen für sich selbst akzeptabel oder nicht akzeptabel zu finden (auf einen ähnlichen Gedanken stießen wir bezogen auf altruistische Motive bereits bei Nagel). Das heißt, es ist nur wieder das faktische Wollen bzw. Nichtwollen des Handelnden selbst, das zum Maßstab gemacht wird. Denn ein und derselbe Gegenstand ruft bei verschiedenen Menschen in der Regel unterschiedliche Gefühle hervor: bei manchen Lust, bei manchen Unlust. Das Gefühl der Lust oder Unlust ist, auf ein und denselben Gegenstand bezogen, niemals allgemein. Und selbst wenn durch ein und denselben Gegenstand bei verschiedenen Personen dasselbe Gefühl ausgelöst werden sollte, wäre diese Übereinstimmung doch nur kontingent, nicht notwendig. Für das Verständnis der Ethik Kants ist es daher wichtig, dass nicht die Materie der Maximen, sondern nur ihre Form verallgemeinerbar ist. Das praktische Gesetz als rein formaler, von aller Materie gereinigter Bestimmungsgrund des Willens ist dagegen notwendig und allgemein, das heißt in allen Fällen und für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig. Denn die praktische Vernunft fordert das handelnde Subjekt auf, seine Maximen am moralischen Gesetz zu messen. Sie werden durch das Sittengesetz moralisch qualifiziert. Der Wille stellt in dieser Hinsicht die Fähigkeit zur rationalen, nicht sinnlich bestimmten Entscheidung in Bezug auf die Struktur der persönlichen Freiheit dar. Moralische Gesetze gelten daher insofern *notwendig*, als sie uns unabhängig von unseren Wünschen gebieten, bestimmte Handlungen auszuführen oder zu unterlassen (auch solchen, die sich bilden, wenn wir uns in andere Menschen hineinzusetzen versuchen, um Gutes zu tun oder Schlechtes zu unterlassen). Kant spricht von einer unbedingten Selbstverpflichtung, die für alle relevanten Situationen und gegenüber allen möglichen vernünftigen Akteuren bindend ist. Auch unsere Neigungen gebieten oder verbieten uns, bestimmte Handlungen zu tun. Moralische Gesetze können aber Handlungen, die uns von unseren Neigungen her geboten werden, verbieten, oder Handlungen, die auszuführen unsere Neigung-

---

<sup>16</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1956, 430, Anm.

gen verbieten, gerade gebieten. Sinn der kritischen Ethik ist es damit, unsere Antriebe zu prüfen und der Kritik zu unterziehen. Dazu gehört, dass moralische Gesetze ohne Ausnahme, das heißt *allgemein* gelten müssen. Denn eine Ausnahme resultiert ja gerade daraus, dass wir uns zum Vorteil unserer Neigungen der kategorischen Geltung des moralisch Gebotenen entziehen wollen. Wo die Notwendigkeit moralischer Gesetze feststeht, steht auch ihre Allgemeinheit fest: Sie gelten für alle vernünftigen Wesen. Mit anderen Worten: Durch den kategorischen Imperativ wird die formale Voraussetzung dafür, dass Handeln moralisch genannt werden kann, gesichert.

Beziehen wir diese Einsichten auf Kants Kritik der „Goldenen Regel“. Aus der „Goldenen Regel“ könnte man nämlich auch eine Haltung der Indifferenz ableiten: Ich leiste anderen keine Hilfe und verzichte im Gegenzug darauf, Hilfe in Anspruch zu nehmen. Würde man freilich diese Indifferenz zur *Maxime* formen, schlösse man aus, seine eigene Glückseligkeit dadurch zu befördern, dass man anderer Menschen Glück im Auge hat, sowie dadurch, dass andere Menschen das Glück von einem selbst im Auge haben. Die *Maxime* der Indifferenz kann also nicht verallgemeinert werden, da damit die *Maxime* negiert wird, die eigene Glückseligkeit zu befördern. Die Gegenseitigkeit des Wohlwollens kann damit nur durch den Gedanken des kategorischen Imperativs (und nicht etwa im Rekurs auf die immer einseitig bleibende, mithin egoistisch begründete Überlegung, man könne ja selbst in die Situation geraten, auf Hilfe angewiesen zu sein) begründet werden.

**Literatur:**

*Batson, Daniel C.*, Adressing the Altruism Question Experimentally, in: Stephen G. Post u.a. (eds.), *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Oxford 2002, 89-105.

*Breitsameter, Christof*, Das Samariter-Phänomen. Warum Menschen altruistisch handeln, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 61 (2010), 98-107.

*Cosmides, Leda / Tooby, John*, Cognitive adaptionns for social exchange, in: *Bar-kow, Jerome H. / Cosmides, Leda / Tooby, John (eds.)*, *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, New York 1992, 163-228.

*Darwin, Charles*, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859.

*Fiedler, Klaus / Juslin, Peter (eds.)*, *Information sampling and adaptive cognition*, New York 2006.

*Gigerenzer, Gerd*, *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*, München 2008.

*Griffin, James*, *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford 1986.

*Hammerstein, Peter*, Why is reciprocity so rare in social animals? A Protestant appeal, in: ders. (ed.), *Genetic and cultural evolution of cooperation*, Cambridge, MA, 2003, 83-93.

*Illies, Christian*, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt am Main 2006.

*Kant, Immanuel*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1956.

*Korff, Wilhelm*, *Der Christ und der Frieden. Grundsätze einer christlichen Friedensethik*, in: ders. (ed.), *Den Frieden sichern*, Düsseldorf 1982.

*Nagel, Thomas*, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970.

*Parfit, Derek*, *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

*Siep, Ludwig*, Was ist Altruismus?, in: Kurt Bayertz (ed.), *Evolution und Ethik*, Stuttgart 1993, 288-306.